Estudios de Filosofía
ISSN: 0121-3628
revistafilosofia@udea.edu.co
Universidad de Antioquia
Colombia

Carrillo Castillo, Lucy
Schopenhauer: sobre individuos y sociedad
Estudios de Filosofía, núm. 37, enero-junio, 2008, pp. 101-122
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379847512006

Cómo citar el artículo
Número completo
Más información del artículo
Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Schopenhauer: sobre individuos y sociedad*

Schopenhauer: on inviduals and society

Por: Lucy Carrillo Castillo
Grupo de Estudios Kantianos
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
lucycc@une.net.co
Fecha de recepción: 8 de marzo de 2007
Fecha de aprobación: 29 de noviembre de 2007

Resumen: *Sostenemos que la filosofía moral de Schopenhauer es una crítica a la sociedad, que puede ser considerada desde dos perspectivas. Por un lado, desde los fundamentos del pesimismo metafísico donde encuentra apoyo su crítica al Estado, las convenciones y los prejuicios, en suma, de lo que Schopenhauer llama el egoísmo fundamental de la condición humana (1. El concepto schopenhaueriano de filosofía. 2. El carácter crítico de su filosofía moral). Pero, por otra parte, lo que se pudiera llamar su esfuerzo por pensar una conciliación dialéctica entre vita activa et vita contemplativa, donde el sentido ético de su filosofía encuentra una indicación de sus posibilidades en la consideración de la estética (3. El concepto de la compasión. 4. La actualidad de Schopenhauer).*
Palabras clave: *sociedad, pesimismo, individuos, moral, compasión.*
Abstract: *Schopenhauer`s Moral Philosophy is a critique to society that can be approached from two perspectives. On the one hand, from the bases of Metaphysical Pessimism where his Critique of the State finds support, in sum, conventions and prejudices which Schopenhauer calls the fundamental selfishness of the human condition. (1. The schopenhauerian concept of philosophy. 2. The critical character of his Moral Philosophy.) But, on the other hand, from what can be termed his effort to think a dialectical conciliation between vita activa et vita contemplative, where the ethical sense of his philosophy finds an indication of its possibilities when Aesthetics is to be considered. (3. The concept of compassion. 4. Schopenhauers actuality).*
Key words: *society, pessimism, individuals, morale, compasion.*

Cuando se menciona el nombre de Schopenhauer suele pensarse correlativamente en pesimismo. Pero, lejos de comprenderse la noción de *pesimismo*, se suele decir de Schopenhauer que fue un hombre amargado que despreció al ser humano y al mundo, que fue enemigo de las mujeres y propagador de un ciego

---

* Este ensayo fue escrito en el contexto del proyecto de investigación Los conceptos kantianos de individuo, ciudadano, Estado, adelantado por el Grupo de Estudios Kantianos del Instituto de Filosofía (2003-2006), y subvencionado por el CODI de la Universidad de Antioquia.

descontento de todo. Por eso también es equívoco y malintencionado presentar a Schopenhauer desde fragmentos desgajados y arrancados del contexto de su obra, con lo que se le presenta mediante una imagen bárbara y falsificadora. Por lo demás, un pensador a contracorriente, que pensó contra todo ingenuo y fácil optimismo, se hace un filósofo molesto, incómodo. Es como si nos preguntáramos por el sentido de las cosas y de antemano esperáramos las respuestas más convenientes, las más complacientes; como si para los problemas que se nos plantearan tuviésemos las mejores soluciones y salidas definitivas. Sin embargo, sólo podemos hablar de grandes filósofos cuando sus reflexiones tienen todavía mucho que decirnos. Veámoslo.

1. La tarea de la filosofía

El asombro y la perplejidad ante la enigmaticidad del mundo atraviesan toda la obra de Schopenhauer señalando la dirección del pensar y dando orientación a sus reflexiones. Schopenhauer está convencido —tal como sostuvieran en su momento Platón y Aristóteles— de que el sentido de la admiración es el sello del filósofo. El enigma del mundo y el enigma de la existencia humana son la fuente de donde surge la admiración metafísica. De tal suerte que bien podría decirse que la filosofía de Schopenhauer es una filosofía de lo sublime.

Ciertamente, el concepto de lo sublime esclarece el sentido del *pesimismo* de la filosofía schopenhaueriana tan poco conocida.[1] Quien lee fragmentaria o superficialmente a Schopenhauer bien se puede quedar con la impresión de un hombre insatisfecho que se queja de la fugacidad y fragmentariedad de las cosas y del dolor en el mundo, sin más. Pero, lo que propiamente impulsa y guía su pensamiento es su solidaridad desbordante respecto a todo lo que vive.[2] El sentido que reviste el pesimismo en Schopenhauer no es de ningún modo una mera y chata negatividad. Es producto del vuelco que da el autor al propio sentido del filosofar.

En su pensamiento no nos topamos con una huida hacia la lejanía de un pasado poetizado, o una idealización de la naturaleza o la exaltación sentimental de la autorrealización del individuo en la vida y en el arte, conceptos caros al

1 *Cf.* Schopenhauer, A. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. En: *Sämtliche Werke* (*SW*), Vol. 3. Ed. de Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994, p. 731 (Über die Grundlage der Moral). Hay traducción al castellano de esta obra: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Vol. 2. Trad. de Vicente Romano García. Aguilar, Buenos Aires, 1970, p. 132 (El fundamento de la moral).

2 *Cf.* Köttelwesch, C. (Hrsg.). *Wege zu Schopenhauer. Arthur Hübscher zu Ehren. Festgabe zum 80. Geburtstag*. Brockhaus, Wiesbaden, 1978, pp. 106 ss.

romanticismo, que son diametralmente opuestos al pensamiento de Schopenhauer[3] que no permite albergar falsas esperanzas ni ofrece vanos consuelos. En ese sentido, no se puede caer en la tentación —como suele hacerse— de calificar a Schopenhauer de pensador romántico. Ciertamente, como entre los románticos, lo irónico atraviesa toda su obra; pero esa ironía recuerda más bien a Montaigne, a Sterne, a Lichtenberg, o a Swift,[4] a quienes cita a lo largo de su obra. Tampoco hay en su pensamiento ese desbordamiento de lenguaje que recurre a expresiones ambiguas y oscuras,[5] lo cual, precisamente, es objeto de su más enérgica crítica: Un pensamiento de oráculos para oráculos es inadmisible. Aunque tampoco se trata de que los pensamientos deban hacerse bellos por el estilo, pues el estilo sostiene la belleza del pensamiento. Un auténtico pensador se preocupa de expresarse con claridad, pues la sencillez es siempre característica de la verdad y la falta de claridad traduce más bien un pensamiento confuso, dice nuestro filósofo.[6] La filosofía de Schopenhauer es fundamentalmente antirromántica,[7] y es este antirromanticismo lo que le reviste de actualidad para nosotros y le distancia de los filósofos que le fueran contemporáneos.[8] Por primera vez, después de la especulación de su época, a cuya

3 *Cf.* Hübscher, A. *Von Hegel zu Heidegger. Gestalten und Probleme*. Reclam, Stuttgart, 1961. También, por ejemplo: Magee, B. *Schopenhauer*. Trad. de Amaia Bárcena. Cátedra, Madrid, 1991, pp. 171 ss.

4 *Cf.* Hübscher, A. *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern-Heute-Morgen*. Bouvier, Bonn, 1973, p. 31.

5 *Cf.* Hübscher, A. *Von Hegel zu Heidegger. Gestalten und Probleme. Op. cit.*, p. 52. Por lo demás, debe señalarse que entre todos los filósofos alemanes, el estilo expositivo de Schopenhauer se destaca por su belleza y claridad.

6 *Cf.* Schopenhauer, A. *Parerga und Paralipomena 2*. En: *SW* 5, p. 609.

7 *Cf.* Schmidt, A. *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels*. Carl Hauser Verlag, München/Wien, 1988, pp. 17 ss.

8 Hay una anécdota histórica que nos indica cuán distante estaba Schopenhauer de los románticos y de los idealistas especulativos que estaban, por así decir, de moda, y en torno a cuyas obras se resolvía la vida académica: en 1828 la sociedad alemana fue hondamente conmovida cuando fue hallado en Nüremberg un adolescente que había crecido en un sótano a donde manos anónimas habían hecho llegar pan y agua para su supervivencia, sin que éste hubiese visto la luz ni tenido contacto con ser humano alguno. En la medida en que pudo llegar a sospecharse de oscuras relaciones con la familia del Gran Duque Karl von Baden, e incluso llegó a suponerse que fuese hijo de Napoleón Bonaparte, el rey Ludwig I de Baviera llegó a ofrecer 10.000 florines de recompensa por información que permitiera descifrar el enigma de Kaspar Hauser, quien fuera luego misteriosamente asesinado. Como quiera que fuese, Kaspar Hauser se convirtió en símbolo de la amenaza para los poderes e intereses imperantes. Y como tal símbolo, ya en el ámbito de la filosofía, fue interpretada la acogida y recepción de la obra de Schopenhauer por los años cincuenta, después de haber permanecido durante más de treinta años ignorada. Tal apelación fue aceptada gustosamente por el propio Schopenhauer. En el prólogo a *Sobre la voluntad en la naturaleza* nos dice: "Tengo que participar una noticia triste a los profesores de filosofía, y es que su Kaspar Hauser... ha salido y ahora corre por el mundo... el público me ha descubierto y...

cabeza se hallaban los tres grandes filósofos idealistas alemanes, Fichte, Schelling y Hegel —de los cuales efectivamente se alimentará su propio pensamiento, aunque desde muy diferente perspectiva—, Schopenhauer emprende en su indagación un camino contrario a estos, es decir, en sentido goethiano, el camino que va desde la experiencia hacia las ideas.

Contra los románticos y los idealistas de lo absoluto, ha de aceptarse con Schopenhauer que no tenemos aún respuestas para lo que él llama el enigma del mundo y de nuestras propias existencias. De lo que se trata es de aceptar el reto de seguir en su búsqueda, pues la filosofía no es un dogma de verdades ya decididas. La tarea de la filosofía es más bien, si se quiere, condena a la constante búsqueda de sentido. En esta medida, el pensamiento de Schopenhauer es un pensamiento a contracorriente que, instalado en la efectiva realidad, pregunta por los límites mismos de la inteligibilidad con el fin de esforzarse por hacer retroceder esos límites. Pensar el enigma del mundo es posible para Schopenhauer dentro de ciertos límites inseparables de nuestra naturaleza finita, y esa reserva le era ajena a los idealistas especulativos.[9] El mundo y nuestra propia existencia aparecen necesariamente como enigmas, precisamente, porque la esencia interior y originaria del mundo es no racional; como quiera que sea el mundo, no es, en todo caso, absolutamente transparente a nuestra razón.[10] El desafío es aceptar la finitud de la razón y tomar

---

mis obras echan a perder el gusto... por esas verdades fundamentales de la teología especulativa y de la psicología racional... que hablan de Dios y del alma como si fueran personas conocidas y muy familiares... expuestas a través de una oscuridad de fórmulas y de frases abstractas, abstrusas y difíciles y, por tanto, aburridas, como si en el mundo no existiera ya una crítica de la razón pura" (Schopenhauer, A. *Über den Wille in der Natur.* En: *SW* 3, pp. 303 ss. De esta obra hay trad. al castellano de Miguel de Unamuno: *La voluntad en la naturaleza.* Alianza, Madrid, 1979, pp. 26 ss.).

9 Si la dialéctica como principio del movimiento del pensamiento conceptual se abre a infinitas posibilidades, estas no tienen su arraigo en la racionalidad de lo real, sino precisamente en lo que del mundo escapa a lo racional (esto es, a la racionalidad discursiva). Es desde esa falta de sentido (conceptualizable), precisamente, desde donde todo se debe cuestionar, desde donde se debe preguntar por la posibilidad de sentido. Desde esta perspectiva, el pesimismo se instala en un horizonte de indagación que se resiste a dar por sentada una absolutización de la razón discursiva. *Cf.* Horkheimer, M. Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religión. En: Salaquarda, J. (Hrsg.). *Schopenhauer.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985, p. 233.

10 El escepticismo fundamental de Schopenhauer respecto a la potestad de nuestras facultades para comprender la esencia de las cosas por medio de un conocimiento definido como claro y determinado conceptualmente, se repite —como es sabido— en Nietzsche y en Wittgenstein, pero también en Adorno en su crítica al conocimiento bajo el concepto de *dialéctica negativa*, cuya validez tiene su lugar y función, como en Schopenhauer, en el ámbito de lo estético.

en consideración tanto la imposibilidad de ofrecer soluciones definitivas a los problemas como la necesidad de pensar los problemas en tanto problemas.[11]

Por qué la filosofía y para qué filosofar, lo expone Schopenhauer en el bello pasaje con el que abre el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*:

> En el espacio infinito de incontables esferas luminosas, alrededor de una de las cuales rota una docena de esferas más pequeñas iluminadas, hay una... donde... se ha producido un ser viviente e inteligente - Esta es la verdad empírica, lo real, el mundo. Sin embargo, este hallarse sobre una de aquellas incontables esferas que se mueven incesantemente por el espacio infinito es una situación penosa para un ser pensante que no sabe de dónde o hacia dónde esta existencia... entonces, este ser se maravilla y se pregunta por lo que él mismo pueda llegar a ser. El asombro en el ser humano es tan grave que aquí surge también por primera vez la conciencia de la propia muerte y la de los suyos, y al lado de esto, la conciencia de la finitud de todo lo existente, como también la conciencia de la fugacidad y vanidad de todo anhelar.[12]

Cuando Schopenhauer transporta nuestra mirada a una dimensión cósmica desde la cual podemos considerar la existencia humana como si nuestra mirada fuera completamente extraña y ajena a la suerte de los humanos, haciéndonos capaces de tomar distancia de este estar inmersos en el mundo, atrapados en medio de las necesidades y preocupaciones de los días, nos pone en una situación tal, que, arrebatándonos súbitamente de nuestra propia inmediatez, nos permite constatar nuestro presentimiento y convencimiento de lo que tiene que ser la filosofía. Por eso, en ese mismo pasaje, continúa Schopenhauer: "Estas reflexiones y el asombro en que estas sumen al ser humano son lo único que explica su necesidad de filosofar, su necesidad de una metafísica; el ser humano es un *animal metafísico*".[13]

Considerar objetivamente la grandeza inconmensurable de la naturaleza desde la perspectiva de nuestra existencia física y nuestro mero instinto de supervivencia es sentir esa desmesurada grandeza y ese poder como aquello a lo que no podríamos oponer ninguna resistencia. El mero intento de imaginarnos oponiéndole resistencia nos empequeñece hasta la nada, porque tampoco podríamos comprender con qué clase de poderes nos enfrentaríamos. Pero, considerar reflexivamente ese poder y grandeza de la naturaleza en calidad de meros espectadores que se asombran ante ella es maravillarnos ante la conexión esencial entre todas las cosas en las cuales aparece la relatividad de nuestra existencia. Es poder pensar como si esa inconmensurable

---

11 *Cf.* Adorno, T. W. *Dialéctica negativa.* Trad. de José María Ripalda y rev. de Jesús Aguirre. Taurus, Madrid, 1975, pp. 212 ss.

12 Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung (WWV) 2.* En: *SW* 2, pp. 11 ss.

13 *Ibíd.*

naturaleza fuese el lugar donde nos reconocemos todos como uno sólo y como si en virtud de esa admiración pudiésemos comprender el sentido de la naturaleza y de nuestra existencia en ella. Considerar tal asombro y admiración desde el punto de vista estético es experimentar lo sublime.[14] No obstante, hacernos capaces de comprender esa sublimidad es tarea de la filosofía. Cuando se filosofa uno se olvida de su individualidad y se convierte, por así decir, en una mirada reflexiva que se pone por encima de la facticidad y que supera su dependencia del mundo a través de la dependencia de uno mismo.[15]

La filosofía, pues, ha de ser el vehículo que nos exija adoptar un punto de vista que, más allá y fuera de nuestra propia existencia individual, ocupe a nuestras reflexiones y nos permita ver el mundo y la vida como una totalidad y una unidad, donde nuestros asuntos estrictamente personales, abstraídos de toda adherencia a la propia piel, son juzgados desde la nobleza de quien ve en ellos, ya no la suerte de un individuo en particular, sino el destino de la humanidad. La escisión en la que oscila nuestra existencia, que se nos evidencia en el sentimiento de lo sublime, significa, filosóficamente, que no podemos aceptar que el mundo tenga únicamente un sentido físico, sino que por encima de este ha de tener un sentido metafísico, que apunta hacia lo moral.[16]

La disposición natural filosófica de los humanos se refiere a nuestra condición de *animales metafísicos,* que no tiene el mismo sentido que el proceder en la indagación científica de la naturaleza en el que no hay cabida para el asombro. Una consideración naturalista del mundo, es decir, una física absoluta sin metafísica destruiría toda condición de posibilidad de lo ético. La comprensión filosófica del mundo es comprensión de que el orden conocido de las cosas no es el orden absoluto de las mismas,[17] lo cual significa que es comprensión universal de la experiencia misma y verdadera interpretación de su sentido y contenido. Tal comprensión, dicho con propiedad, es la comprensión de lo metafísico (lo moral), que permanece disfrazado en lo fenoménico y oculto en sus formas, de la misma manera como no se pueden mostrar todos nuestros pensamientos a través de las palabras.[18]

---

14 Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung (WWV) 1.* En: *SW* 1, p. 287. Del primer volumen hay traducción al castellano: *El mundo como voluntad y representación.* Trad. de Eduardo Ovejero y Maury. Porrúa, México, 1992, p. 164.

15 *Cf.* Schopenhauer, A. *Metaphysik des Schönen.* Ed. de Volker Spierling. Piper, Munich, 1985, pp. 108 ss. (Citaremos esta obra como *MdSch*).

16 *Cf. WWV 2*, pp. 568 y 755. También: Schopenhauer, A. *Über den Wille... Óp. cit.*, p. 472 (edición en castellano: p. 194); y Mollowitz, G. Die besondere Erkenntnisweise des Künstler, Heiligen, Philosophen. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Frankfurt, vol. 65, 1984, pp. 225 ss.

17 *Cf.* Mollowitz, G. *Óp. cit.*, p. 227.

18 *Cf. Ibíd.*, p. 238.

Así, a partir de los fundamentos de la experiencia sentados por Kant, podrá afirmar Schopenhauer que el mundo que conocemos es representación.[19] Pero, por otra parte, Schopenhauer se referirá a la cosa en sí kantiana como voluntad. De ahí que su principal obra —dividida en cuatro libros— lleve el título de *El mundo como voluntad y representación*. Los dos primeros libros toman en consideración ese sentido físico del mundo como representación y voluntad, mientras que los dos últimos constituyen la consideración propiamente metafísica del mundo en tanto representación y voluntad, donde Schopenhauer se ocupa de la estética y de la ética, respectivamente.

Cuando Schopenhauer considera al mundo como representación pregunta cómo es posible que el mundo aparezca como objeto para el conocimiento de un sujeto, y dirá que sólo es posible bajo la condición del principio de razón, o sea, en conformidad con las relaciones de espacio, tiempo y causalidad.[20] Con esto Schopenhauer no afirma que conozcamos ni un sol ni una tierra, más bien quiere decir que somos una mirada que ve el sol y una mano que siente el contacto de la tierra, porque con ello sólo se dice que el mundo es nuestra representación,[21] donde nuestro cuerpo es el punto de partida para nuestro intelecto en la actividad permanente de nuestro tener que ver con el mundo.[22]

Con este presupuesto, Schopenhauer da un giro decisivo a la filosofía de la tradición moderna que va de Descartes a Hegel. En lugar de partir de la conciencia, Schopenhauer parte de la realidad del cuerpo,[23] e igual que Feuerbach, considera que el cuerpo es el acceso más primario al mundo.[24] Ni Dios, ni la razón, ni el espíritu son los principios de su pensamiento, sólo la existencia fáctica del ser humano. Así, si el orden de la naturaleza que nos podemos explicar no es el único orden absoluto de las cosas, esto significa que debe haber otro orden que de alguna manera se nos pone de manifiesto, aunque esa respuesta únicamente será posible dentro de los límites inseparables de nuestra naturaleza finita,[25] insiste Schopenhauer. En todo caso, el mundo no tiene únicamente un sentido físico, sino que por encima de este tiene un sentido metafísico. El mundo es representación pero también es voluntad. Si bien el concepto de voluntad ha resultado discutible para los estudiosos y críticos

---

19 *Cf. WWV 1*, p. 31 (edición en castellano: p. 19).
20 *Cf. Ibid.*, pp. 29-147 (edición en castellano: pp. 19-84).
21 *Cf. Ibid.*, p. 31 (edición en castellano: p. 19).
22 *Cf. Ibid.*, pp. 51 ss. (edición en castellano: pp. 30 ss.).
23 *Cf.* Gehlen, A. Die Resultate Schopenhauers. En: Salaquarda, J. (Hrsg.), *Óp. cit.*, p. 40.
24 *Cf.* Schmidt, A. *Óp. cit.*, pp. 29 ss.
25 *Cf.* Schopenhauer, A. *Parerga und Paralipomena 2*, *Óp. cit.*, p. 821.

de nuestro filósofo, no se puede perder de vista que Schopenhauer quiere aludir al sentido metafísico del mundo; sentido que, como para Kant, es fundamentalmente sentido moral.

La cosa en sí, a la que se refiriera Kant, que por antonomasia no es explicable y que, sin embargo, atraviesa los fenómenos, hace referencia al fundamento que sustenta al ordenamiento físico de las cosas y que constituye el punto hacia el que se orienta la reflexión de la metafísica.[26] Y como la metafísica, al modo de ver de Schopenhauer, ha de ser un saber del mundo externo y real, construido desde nuestra propia percepción, no debe ir propiamente más allá del fenómeno, sino que debe abrirse a la posibilidad de una verdadera comprensión del mundo presente en el fenómeno. Para esta comprensión de la esencia interior del mundo tiene más sentido decir que el mundo sea un *macroantropos,* que afirmar que el ser humano es un *microcosmos*. Desde esta perspectiva se hace plausible comprender el mundo desde el ser humano, es decir, desde lo que nos está más inmediatamente dado en nuestra propia interioridad como nuestro más íntimo querer, desear y anhelar que constituye nuestra voluntad.[27] Luego, el concepto de voluntad, tal como se pone de manifiesto en la vida humana y que el ser humano porta en su interioridad, puede desentrañar los últimos enigmas fundamentales. Ahí se puede hallar la clave del enigma del mundo y se puede esperar encontrar un hilo conductor para la comprensión de la esencia de todas las cosas.[28]

Resulta que aquello del mundo que no puede ser explicado, que nos resulta sorprendente y nos llena de perplejidad, es algo común a todas las cosas, lo cual será llamado por Schopenhauer —en tanto esencia interior de las mismas— la voluntad de la naturaleza. A ella no puede acceder la ciencia, pues de otro modo haría ya rato que con una fórmula matemática se habría solucionado el enigma del mundo.[29] La voluntad es aquella fuerza o energía que, obrando en la naturaleza, da consistencia al mundo y da a cada ser la fuerza mediante la cual puede llegar a existir, ya sea en la forma de la fuerza de la gravedad, de fenómenos físico-químicos, de los instintos orgánicos de un cuerpo organizado o de la inteligencia humana. La pregunta por el mundo como voluntad no apunta, entonces, hacia el por qué o al cómo de las cosas, sino al qué sean ellas. La esencia interior del mundo es comprendida desde la perspectiva de una voluntad que lo penetra todo y es fuerza motriz de todo. Todos

---

26 *Cf. WWV 2*, pp. 227 ss.
27 *Cf. Ibid.*, pp. 824 ss.
28 *Cf. Ibid.*, p. 232.
29 *Cf. WWV 1*, p. 211.

los seres naturales están determinados e impelidos por ella. Tanto los instintos de supervivencia como todo aquello que hace posible la sociedad humana son mera expresión de la insaciable voluntad originaria.

2. La filosofía moral contra el falso optimismo

Si la esencia interior del mundo es comprendida desde la perspectiva de una voluntad ciega que lo penetra todo y es fuerza motriz de todo, todos los seres naturales están determinados e impelidos por ella. Los instintos de supervivencia o los móviles que posibilitan la convivencia humana son mera expresión de la insaciable voluntad originaria: satisfechos momentáneamente impulsos o intereses, plantéanse renovadamente, ininterrumpidamente, de tal manera que tanto la imposibilidad de dar satisfacción a todos, en lo individual, como el conflicto de intereses entre los humanos, en lo social, es la causa del dolor en el mundo. La índole de la existencia humana es caracterizada por Schopenhauer como un saberse en el mundo abandonado a sí mismo, incierto de todo, menos de la concreción de una multiplicidad incontable de necesidades. De ahí que la vida toda se concentre en buscar los medios para su propia conservación y en la consecuente búsqueda de satisfacción de necesidades e intereses, lo cual requiere constantemente preocupación y cuidado ante los también permanentes riesgos y peligros. "Así era el humano en estado salvaje, así ahora en medio de la vida civilizada".[30]

Esta condición de constante esfuerzo y aspiración que surge de la necesidad de conservar la propia existencia es inherente a todo ser vivo. Pero mientras los animales sólo sienten y perciben, los humanos además piensan y tienen la facultad de comunicar sus pensamientos. Es a través del lenguaje como la razón puede alcanzar sus realizaciones, la más importante de las cuales es la búsqueda de modos y maneras en que los humanos puedan darse medios para la conservación de sus existencias y para satisfacer sus necesidades, a partir de su convivencia con los otros humanos.[31] La vida en común es espacio para la existencia dentro del cual adquiere sentido esa búsqueda de medios que hace posible la supervivencia de cada cual, donde cada cual puede cuidar de lo suyo, aunque la relación con los otros sirva solamente como medio para la propia autoconservación.

El egoísmo es, pues, la motivación más natural de todas, en la medida en que encuentra su punto de apoyo en el instinto de supervivencia; tanto así que puede decirse que los animales se comportan de ese modo en una forma completamente

30 *Ibid.*, § 57, p. 428.
31 *Cf. Ibid.*, § 8, p. 75.

inconsciente. Pero el egoísmo entre los humanos tiene que ver tanto con el instinto de supervivencia como con el modo en que asumen su existencia desde el conocimiento que tienen del mundo, es decir, desde el *punto de vista* desde el cual cada individuo considera al mundo como *su* representación:

> El egoísmo es ilimitado conforme a su naturaleza: el humano quiere incondicionadamente conservar su propia existencia, quiere estar libre de dolores, entre los que se cuentan toda carencia y privación, quiere la mayor suma de bienestar y quiere todo el placer del que es capaz para lo cual busca desarrollar, en cuanto le es posible, nuevas capacidades de goce... cada uno se convierte a sí mismo en el centro del universo, lo relaciona todo consigo mismo y todo cuanto ocurre, incluso los más grandes cambios en los destinos de los pueblos, los relaciona siempre y en primer lugar con su propio interés.[32]

Su investigación en torno al egoísmo lleva a Schopenhauer al esclarecimiento de las fuentes de lo que tradicionalmente ha sido considerado comportamiento moral y que resultan no ser otra cosa que sustento del interés personal. Las prescripciones, normas o leyes que a través de la historia de Occidente han sido consideradas como vinculantes del obrar muestran, tras un análisis detenido, que no pueden ser morales, por las motivaciones a las que apelan. Dios, la ley universal de la moralidad, la utilidad general, la fuerza ciega de la tradición y el discurso racional han sido llamados principios vinculantes en la historia de la ética. Pero los motivos principales de obediencia a las leyes de la religión o a las autoridades seculares no incluyen ni pueden incluir sentimientos morales auténticos. Esos llamados tradicionalmente principios de la ética apelan únicamente al miedo al castigo (en el infierno o en la tierra), a la esperanza de obtener recompensas (en este o en otro mundo), o a los sentimientos de conformismo o de seguridad que da el sometimiento a quienes ostentan el poder. En *El fundamento de la moral* Schopenhauer se hacía la siguiente reflexión:

> Más de uno se maravillaría al ver de qué se compone su conciencia moral, que considera tan espléndida: más o menos, 1/5 de temor a los demás, 1/5 de temor religioso, 1/5 de prejuicios, 1/5 de vanidad y 1/5 de costumbre. De tal manera que, en el fondo, cada cual no es mejor que aquel inglés que decía: *mantener una conciencia me resulta demasiado caro.*[33]

El concepto de egoísmo desempeña una función decisiva en las reflexiones schopenhauerianas en torno al modo como se desenvuelve la vida humana, tanto en lo privado como en lo público, que le sirve para desenmascarar el falso optimismo respecto al estado de cosas y por eso posibilita la comprensión de la existencia

---

32 Schopenhauer, A. Über die Grundlage der Moral, *Óp. cit.*, p. 727.

33 *Ibíd.*, p. 723.

del dolor en el mundo. El sufrimiento de cada individuo proviene de su búsqueda incansable y vana de dar satisfacción a todos sus intereses, anhelos y esperanzas y del consecuente desequilibrio entre lo que queremos y esperamos y lo que nos es dado efectivamente. Pero, además de tener su fuente originaria en cada individuo, el sufrimiento se multiplica a través del conflicto de los intereses de los diferentes individuos, donde Schopenhauer encuentra comprobación de la verdad de aquel *bellum omnium contra omnes* de Hobbes:

> Pronto se convenció la razón de que, ya fuera para disminuir la suma de dolores repartidos entre todos, ya para repartirla con la mayor igualdad posible, el mejor y el único medio era ahorrar a todos el dolor de padecer la injusticia. Este medio, que el mismo egoísmo halló sin trabajo, abandonando su punto de vista exclusivo y guiado por la razón metódica... es el contrato social o la ley.[34]

Las regulaciones sociales que permiten que cada cual configure su propia existencia, fijan a la vez los límites a las pretensiones de cada cual. Pero los intereses egoístas ponen en evidencia que los cauces ordenados para la realización de la existencia se hacen inoperantes a la luz del conflicto de las necesidades e intereses egoístas:

> Todo aquel... cuyo juicio no esté paralizado por la fuerza del prejuicio, puede reconocer que el mundo humano es reino del azar y del error... muy rara vez la nobleza y la sabiduría llegan a manifestarse o surtir efectos o a encontrar eco.[35]

Incluso los más elevados productos de la cultura, considerados desde la perspectiva de la motivación egoísta, corren la misma suerte que los asuntos privados. Pues, las ciencias, la poesía, las artes —a los ojos de nuestro filósofo—, no son otra cosa que expresión de esa voluntad que impulsa a investigar, a poetizar, a pintar o a razonar, cuyo fracaso o logro apenas parcial de resultados y expuestos de cara al público, está sometido necesariamente a conflictos de intereses. La filosofía ha de buscar desenmascarar en la vida cultural aquello que niega el sentido de la cultura; develar lo que la vida de la sociedad niega del sentido de la misma. La ciencia, la filosofía y el arte son la conciencia crítica de los humanos, puesto que son modos de saber lo que los humanos hacen de sí mismos y del mundo. En esa medida la cultura debería albergar un sentido normativo. Pero en lugar de eso, muchas veces no hacen más que propiciar el surgimiento de falsas ilusiones y un optimismo irresponsable.

Una de las causas que niegan el sentido de la cultura es el falso optimismo que se funda en la ingenua idea del progreso del género humano. El pensamiento de Schopenhauer se levanta contra el optimismo que alberga la idea de progreso, en

34 *WWV 1*, p. 469.
35 *Ibid.*, § 59, p. 444.

cuya confianza se desarrollaron las reflexiones de los filósofos ilustrados. Rousseau elaboraría por primera vez una filosofía a partir del concepto de lo social entendido como voluntad general a través de la cual los humanos pueden encontrar un nuevo camino para su autorrealización. Kant, siguiendo a Rousseau, plasmaría la idea de una humanidad moralmente realizada en una sociedad justa en sus escritos prácticos y de filosofía de la historia. Pero, pensar el progreso como una intención que sirve de fundamento a la historia, puede ciertamente desempeñar la función de mostrar una salida al estado de cosas, puede permitir albergar alguna esperanza respecto a la suerte de la humanidad, pero a la vez puede servir de legitimación del *statu quo*.

Las sociedades humanas deben buscar un ordenamiento de la convivencia, tanto en la multiplicidad de relaciones entre los individuos y los particulares como en las relaciones jurídicas y políticas. De esa manera, el derecho en los usos, en las costumbres y en las organizaciones sociales busca determinarse conforme a lo que se considera vinculante y necesario para garantizar la posibilidad de esa convivencia y, en ese sentido, de acuerdo con lo que se piensa como conveniente y adecuado para una vida pública justa y ordenada. La vida pública sólo exige de los individuos un comportamiento conforme a las leyes y normas establecidas, pero no puede esperar de ellos, por eso, una actitud moral. Por eso considerar —como Hegel— que "la ética no debe tener por contenido al individuo sino al espíritu de un pueblo"[36] es un grave equívoco, porque los asuntos de la moral no alcanzan a ser tocados desde la perspectiva de lo público. Una tal concepción de lo ético y de su sentido en la historia no se compadece de lo que concierne propiamente a la cuestión. No se puede justificar de ninguna manera el abandono de los asuntos éticos en las manos del Estado o de las instituciones sociales, pues según el modo de ver de Schopenhauer, sólo podría explicarse entonces como legitimación del egoísmo, puesto que ahí pierde lo moral su sentido.

Así, las nociones de justicia, igualdad y tolerancia que son consideradas inherentes a la razón o dependientes de ella y que sólo pueden ser legitimadas moralmente, pierden su razón de ser a la luz de las meras instituciones de la sociedad y del Estado, siendo la sociedad y el Estado lo que son. Por eso, Schopenhauer hace suya la expresión de Hobbes: *el hombre es lobo para el hombre,* que tan claramente designa la índole de la sociedad moderna, pues la avidez de los individuos no se mejora mediante el progreso de una razón que es por esencia *razón instrumental*.[37]

---

36 *Ibid.*, p. 757.

37 "Donde los móviles del obrar son conceptos abstractos, donde los factores determinantes no son las representaciones intuitivas ni la impresión del momento que dirige al animal, allí se manifiesta la razón práctica. Pero esto es completamente distinto e independiente del valor ético

Para Schopenhauer es claro que la idea del progreso de la humanidad es en sí misma ambivalente. Por un lado, el concepto de progreso refleja el interés —que Schopenhauer comparte— de considerar a la historia como dimensión de la vida humana que puede tomar el rumbo de una transformación positiva del *statu quo*, tal como la concibiera Kant. Pero, por otra parte, y tal como Schopenhauer pudo llegar a experimentarlo, el desarrollo de la civilización ha tomado un rumbo que no tiene que ver con ese ideal de la autorrealización de la humanidad. De ahí su desconfianza en las virtudes de la civilización, desde la cual gana significado su arremetida contra la filosofía de la historia de Hegel. Por el hecho de dar por descubierto el devenir de la historia —dice—, los hegelianos

> la construyen según un plan universal presupuesto conforme al cual todo en la historia se orienta hacia lo mejor que finalmente llega a realizarse... según esto, toman al mundo como realmente perfecto... favorecido por el destino, lo cual resulta ser una cosa vana, decepcionante y triste, porque ni las constituciones y legislaciones ni las máquinas de vapor y los telégrafos pueden por sí mismos convertir algo en esencialmente mejor.[38]

Aunque mejoren los ordenamientos jurídicos y se incremente la tecnificación de la vida de los humanos, no por ello puede suponerse que estos tengan necesariamente un efecto en el progreso moral. El Estado, ese *gran Leviatán*, funda su origen exclusivamente en la necesidad de una legislación capaz de mantener la paz y garantizar la justicia. Surge —como pensara Hobbes— del pacto entre voluntades egoístas y su única tarea es garantizar la *salus populis*, protegiendo a la sociedad de otras sociedades y catástrofes naturales, a los ciudadanos individuales contra quienes violen sus derechos y a la ciudadanía de los propios protectores que son constante peligro potencial para los ciudadanos.[39] Si el Estado debe existir únicamente para garantizar la justicia, para los actos de injusticia ha de haber un código penal cuyo único fin sea conseguir motivar a los individuos a acatar la ley; un sistema de penas y castigos, pues, que tiene sólo un sentido estrictamente disuasorio y educativo, esto es, preventivo.

Precisamente, la noción schopenhaueriana del Estado que, por un lado, sigue la idea hobbesiana del acuerdo entre intereses egoístas y que, por otro lado, pone en cuestión el sentido moral que Kant atribuye al Estado, da una idea del

---

de la conducta, pues una conducta virtuosa y una conducta racional son cosas completamente distintas ; la razón se puede asociar lo mismo a una gran perversidad que a una gran bondad y tanto a la una como a la otra la razón puede prestar gran eficacia con su concurso que es igualmente útil para la realización metódica y consecuente, tanto para los propósitos nobles como para los viles, para las máximas de prudencia como de imprudencia" (*WWV 1*, § 16, p. 140).

38 *WWV* 2, pp. 568 ss.

39 *Cf. WWV 1*, § 62.

abismo que separa a las acciones conforme a las normas y leyes, la legalidad, de las acciones propiamente morales, la moralidad. Mientras Kant considera que lo que separa legalidad de moralidad es la acción que se cumple por deber, donde éste tiene que ser a la vez el móvil de la acción,[40] Schopenhauer piensa que en lo moral no se trata de lo que debe ser, sino de la intención con que efectivamente obran los humanos. De aquí parte toda la crítica de Schopenhauer a la ética de Kant: la moralidad kantiana fundada en una ley moral universal está arrancada de la facticidad de la existencia. Schopenhauer piensa que los conflictos entre los humanos sólo pueden pensarse como superables desde una perspectiva moral y lo único que puede tener significado para la moral es la efectiva intención en el obrar. "No es el destino de los pueblos..., sino el destino del individuo lo que se decide moralmente. Los pueblos, propiamente, son meras abstracciones: sólo los individuos existen realmente".[41]

3. La compasión

La negatividad del pensamiento de Schopenhauer es consecuente. Su pesimismo se atiene exclusivamente a los hechos, pero desde la necesidad de explorar las posibilidades. La forma en que los seres humanos comprendemos y sentimos las cosas es en sí posibilidad moral. En el modo en que cada uno de nosotros vemos y vivimos el mundo se albergan al mismo tiempo posibilidades que Schopenhauer toma en consideración frente a su pronóstico negativo. Por eso, Schopenhauer reserva en su filosofía negativa una función decisiva para la cultura. Desde la perspectiva del carácter metafísico del pesimismo schopenhaueriano, esto es, desde su ética y su estética, ya no nos representamos al mundo bajo la condición del principio de razón que, como tal, es mero instrumento de la ciega necesidad de la voluntad de autoconservación. Se trata ahora de considerar la posibilidad de que la razón humana pueda llegar a arrancarse o liberarse de la mera necesidad. Ese substrato incognoscible de la naturaleza que llamara Kant la cosa en sí, no es más que la voluntad que reside en nosotros, donde el punto en que nos hacemos autoconscientes de ésta, nuestra voluntad, funda la posibilidad tanto de conmovernos ante la belleza como de obrar moralmente,[42] porque hay en nosotros el poder y la capacidad de considerar el mundo desde la perspectiva de los otros, desde la simpatía y la solidaridad. Y este es el asunto que ocupa a Schopenhauer tanto en su metafísica de lo bello como en su fundamentación de la ética.

---

40 *Cf. ibid.*

41 *WWV 2*, p. 757.

42 *Cf.* Penzo, G. Fichte und Schopenhauer und das Nichts als Dimension des Heiligen. *Schopenhauer-Studien.* Wien, vol. 1/2, 1988, pp. 207 ss.

Schopenhauer: sobre individuos y sociedad

Schopenhauer interpreta la diferenciación kantiana entre mundo sensible y mundo inteligible de manera ontológica. Los efectos de la libertad en el mundo de los fenómenos que Kant había pensado como mera posibilidad ética obtienen desde Schopenhauer una nueva fundamentación. Análogamente a la interpretación kantiana, el ser humano es según su esencia libertad, de tal manera que la dimensión de la existencia sometida a la voluntad de vivir sólo puede ser interpretada como el rasgo esencial del mundo de los fenómenos. Pero, mientras Kant se pregunta por la posibilidad de que la libertad moral pueda surtir efectos entre los humanos a la luz del imperativo moral, Schopenhauer renuncia a la doctrina del mandato moral. Una ética filosófica no dice cómo se debe obrar, sino describir cómo obran efectivamente los humanos e indagar las formas y leyes esenciales que regulan el obrar humano para desvelar el fundamento último de las mismas. De esta investigación resulta que los móviles de las acciones son o el egoísmo o la solidaridad, siendo esta última el fenómeno moral originario. Para Schopenhauer, todas las acciones de un individuo, privadas y públicas, tienen significado moral para su autor. No es el mero sentimiento de respeto por la ley moral, sino los sentimientos de simpatía, de compasión y de solidaridad los que le sirven a cada cual de criterio de determinación de la moralidad de su obrar. La solidaridad, única fuente de la que pueden brotar acciones no egoístas, no es una mera idea y puede ser considerada empíricamente:

> Para todos resultará claro que, si la naturaleza quisiera reducir todo lo posible los innumerables dolores, tan múltiples, de que está hecha nuestra vida y a los que nadie escapa y hacer contrapeso al egoísmo de que todos estamos llenos..., la naturaleza no habría podido hacer nada más eficaz que implantar en el corazón humano ese impulso maravilloso gracias al cual el dolor del otro es sentido por uno.[43]

Con esto busca Schopenhauer poner en claro que "únicamente la intención en el obrar decide si una acción tiene o no valor moral";[44] si la intención de favorecer los intereses de la propia persona queda proscrita de la moral schopenhaueriana, queda entonces sólo el sentimiento de solidaridad, el deseo de favorecer el bienestar de los otros, como sentimiento desde el cual puede fundarse efectivamente el valor moral de las acciones. Desde esta perspectiva, no hay ninguna transición desde una fundamentación de la moral hacia una doctrina de la virtud. Por eso, contra Kant afirma que "la virtud no se enseña" (*velle non discitur*).

Los sermones o discursos sobre la moral son tan impotentes para hacer a un hombre virtuoso, de la misma manera en que todos los tratados de estética desde Aristóteles han sido impotentes para hacer poetas. Las nociones abstractas son estériles tanto para la virtud como para el arte.[45]

---

43 Schopenhauer, A. Über die Grundlage der Moral, *Óp. cit.*, pp. 780 ss.
44 *Ibid.*, p. 661.
45 *WWV 1*, p. 501.

La filosofía sólo puede emprender una aclaración posterior o plausible que, sólo desde una comprensión experimentada inmediatamente, es vivida o puede ser vivida. El sentido del concepto de com-pasión, concepto central de la ética schopenhaueriana que él entiende como fundamento único de la moralidad, apunta exclusivamente a la idea de que tenemos una comprensión intuitiva previa al conocimiento discursivo, que es la comprensión de que nos hallamos en el mundo junto a los otros, de que nos sabemos implicados en el mundo junto con los otros, de que la suerte que los otros corran sea nuestra propia suerte.

El sentimiento de solidaridad, o más exactamente, el sentimiento de que los otros son como nosotros mismos, esa capacidad para reconocer a los otros, reconociéndonos en los otros, para identificarnos con los dolores y sufrimientos del otro y sentirlos como propios, es comprendida por Schopenhauer desde el antiguo pensamiento de los Upanischads como *tat-twan-asi*. Los Upanischads "hacen desfilar ante el iniciado todos los seres del mundo, tanto animados como inanimados, y en la medida en que van pasando, y respecto a cada uno de ellos, es pronunciada una fórmula…«tat twam asi» que significa «esto eres tú»".[46] Esta noción, desde la cual todos nos reconocemos como uno sólo, le sirve a Schopenhauer para referirse a una manera de comprender el mundo y desde él a nosotros mismos, que a su modo de ver puede abrir la posibilidad de encontrar formas de obrar pacíficas y solidarias. Por eso, las normas del obrar deben corresponderse con las estructuras de esta realidad y no serles ajenas. Las tensiones entre norma y facticidad del obrar remiten a la contradictoriedad que funda al ser mismo y a esa tensión fundamental entre egoísmo y solidaridad. Si bien la ética de Schopenhauer es una fenomenología descriptiva del obrar humano, de hecho recurre a un fundamento ontológico que se hace evidente en la experiencia del *tat-twan-asi*, en tanto experiencia de una simpatía fundamental que pone de manifiesto la unidad de todo lo viviente. Según Schopenhauer, esa intuición de una ilimitada unidad e identidad de todo lo existente es a la vez la fundamentación y la determinación del contenido mismo de la ética.

La voluntad es libre cuando tiene por objeto la inmediatez de la autoconciencia: el sentimiento moral no es otra cosa que sentimiento del reconocimiento, simpatía y solidaridad para con los otros. No se trata de libertad para actuar sino de libertad para querer. La libertad moral es verdaderamente libre porque no cae bajo el principio de razón, esto es, no puede ser determinada por prescripciones o normas establecidas a través de abstracciones que a lo sumo pueden llegar a obrar sobre la voluntad como meros motivos externos. Las acciones de los individuos y las costumbres

46 *Ibid.*, p. 485.

de los pueblos pueden ser efectivamente transformados por los dogmas morales, las disposiciones legales e, incluso, por los ejemplos. Pero lo que da valor moral a esas acciones y a esas costumbres es solamente la disposición interior de quien o quienes actúan. Esa disposición interior, el sentimiento de responsabilidad, es expresión de esta libertad de la voluntad: la necesidad sentida de comprometerse con el bien para los otros, de participar en la consecución del mismo. Los sentimientos de simpatía y solidaridad representan el auténtico horizonte de la filosofía; se trata de sentimientos que nos abren el horizonte de una libertad enlazada, no solamente al mero hacer u obrar, sino ante todo a nuestro más propio modo de ser. Ya no hay, entonces, transición o superación del ser al deber ser, porque ser —en el sentido de la moral schopenhaueriana— es ser libre. De ninguna manera se niega la libertad; más bien, la libertad es llevada a un plano más elevado que el abierto por nuestro mero conocimiento discursivo. No es gratuito que Schopenhauer terminara sus reflexiones sobre la ética en el *Mundo como voluntad y representación* citando a Malebranche: *la liberté est un mystère*. La vida es una tarea, un desafío para conservar y realizar la existencia de cada individuo, donde la realización de nuestra propia existencia presupone nuestro compromiso con la realización de la existencia de los otros. La renuncia a la propia voluntad puede interpretarse como llamada a una existencia sin vanas ilusiones, como llamada a atender la fragilidad y la contingencia de la vida humana, así como exigencia de reconocer la incontrolabilidad de la felicidad.

4. La actualidad de Schopenahuer: del pesimismo a la esperanza

La teoría estética se convertirá para Schopenhauer en punto de apoyo para concebir la posibilidad de superación de la razón instrumental, en tanto comprensión de los factores que determinan y dominan el mundo fenoménico.[47] La metafísica de lo bello apunta hacia la posibilidad abierta a nuestras existencias en aquellos instantes en los que, según Schopenhauer, se detiene el movimiento continuo de nuestras representaciones; instantes en que accedemos a una disolución del propio querer y comienza el asombro, la admiración respecto al mundo, a los otros y a nosotros mismos, y se nos abren caminos de conversión, de reconciliación de nuestra existencia con los otros y con el mundo.[48] Esos instantes son los que vivimos como experiencia estética.

---

47 *Cf.* Paetzold, H. Schopenhauere Motive in der Ästhetik des Neomarxismus. *Schopenhauer-Studien.* Wien, vol. 1/2, 1988, p. 167.

48 *Cf.* Hübscher, A. *Von Hegel zu Heidegger. Gestalten und Probleme*, *Óp. cit.*, pp. 43 ss. También: Jain, E. Ästhetische Erfahrung und Mystik bei Schopenhauer. *Schopenhauer-Studien.* Wien, vol. 3, 1988, pp. 167 ss.

La apreciación estética del mundo, pues, se alcanza cuando logramos desprendernos del principio de razón. Esto significa que sólo podemos experimentar estéticamente cuando, por así decir, desaparece esa distancia que determina considerar las cosas y a los otros como objetos frente a nosotros.[49] Objetos que, por lo general, están a nuestra disposición como instrumentos, como medios para la satisfacción de necesidades e intereses. Igual que en Kant, la complacencia estética para Schopenhauer se caracteriza por su *desinterés,* el cual se comprende como aquel desprendimiento de todo particular desear o anhelar y, en este sentido, como olvido de todo querer particular, como si se negara la propia voluntad individual. Súbitamente, entonces, y por un instante,[50] nuestras efectivas esperanzas y temores desaparecen porque un sentimiento de plácida serenidad[51] nos arranca de la corriente de nuestro continuo e incesante tener que ver con las cosas de nuestras vidas. Entonces, no somos más individuos, porque nuestra individualidad es, por así decir, absorbida por lo que se nos aparece como bello; nos perdemos en lo contemplado y nos olvidamos de nuestra individualidad y tanto lo que es mirado como nuestra mirada son arrancados, dice Schopenhauer, de la corriente del tiempo y de todas las demás relaciones.[52]

En general, lo bello es aquello, entonces, que tomado en consideración es capaz de acallar, de silenciar el egoísmo de nuestra voluntad. Porque todos podemos reconocer, sin más, a las cosas bellas, cuando brillan repentina y fugitivamente,[53] decimos que este paisaje, este atardecer, este cuadro o esta melodía son bellos, porque serena e impremeditadamente nos hemos entregado a su contemplación. Ahora bien, si es bello todo aquello que nos facilita tomarle en consideración estética, y en consecuencia, el arte es solamente el medio de la facilitación de tal experiencia,[54] esa ceguera del curso del mundo, ya redimida, será el lenguaje propio del arte. Y como, entre todas las cosas, dice Schopenhauer, es el ser humano lo que nos parece más bello, la revelación de su esencia debe ser el fin más elevado del arte.[55] A la pregunta "¿qué es la vida?", cada obra de arte nos da respuesta en

---

49 *Cf. MdSch,* pp. 90 ss. También: *WWV 1*, pp. 245 ss.; *WWV 2*, pp. 469 ss. (edición en castellano: pp. 141 ss.).

50 *Cf.* Löhneysen, W. Frhr. von. Die Überschrift des dritten Buches der 'Welt als Wille und Vorstellung'. *Schopenhauer-Studien,* Wien, vol. 4, 1988, pp. 125 ss.

51 *Cf. MdSch.* pp. 91 ss.

52 *Cf. Ibid.*, p. 92. También: Pothast, U. *Die eigentlich metaphysische Tätigkeit. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Beckett.* Suhrkamp. Frankfurt a. M, 1989, pp. 45 ss.

53 *Cf. MdSch.* pp. 102.

54 *Ibid.*, p. 87.

55 *Cf. Ibid.*

los instantes fugaces en que nos complacemos estéticamente en ella.[56] Ejemplo paradigmático, la obra entera de Shakespeare, donde sus personajes, Ofelia o Hamlet, Macbeth o Cordelia, Otelo o Miranda, no son meros personajes. Cada uno de nosotros somos, en cierta medida, la suma de todos ellos. Este desdoblamiento nuestro en lo estético, en lo que hay en él de real y de sólo imaginario, nos habla de lo que constituye ese instante tan peculiar de la complacencia estética, en que siendo quienes somos efectivamente, somos todos los humanos a la vez y por eso como individuos somos redimidos de toda limitación y dolor. Pero prevalece el diagnóstico negativo desde el cual Schopenhauer realiza una reflexión pesimista respecto a la realidad, pues la belleza clama contra la idea de que este mundo que ahora tenemos sea "el mejor de los mundos posibles",[57] y que por eso un ciego optimismo "no es sólo un modo de pensar absurdo, sino verdaderamente infame".[58] Por eso, la filosofía de Schopenhauer es pesimista. Por eso, la filosofía de Schopenhauer tiene plena vigencia.

La actualidad del pensamiento de Schopenhauer[59] reside en el incontestable sentido moral del que impregna su interpretación y comprensión del mundo. Nuestra experiencia de lo bello, mediante la cual nos arrancamos de nuestra individualidad y somos capaces de colocarnos en la situación de otros, en la medida en que vemos el mundo y a nosotros mismos desde la mirada de un Hamlet o de una Cordelia o de Anna Karenina, y aunque sea sólo imaginativamente, es diáfano ejemplo de que somos capaces de arrancarnos espontáneamente de nuestros cuidados meramente personales, de que queremos otra realidad, de que queremos oponer resistencia a esta realidad. El mundo permanece tal cual es, pero al menos la complacencia estética nos da un testimonio de la posibilidad de una existencia humana distinta de la actual, con lo que cada obra de arte viene a ser un ejemplo de esa posibilidad.[60]

---

56 *Cf. WWV 2*, p. 522. También: Pothast, U. *Óp. cit.*, p. 66.

57 Si la pregunta esencial —para decirlo con Leibniz— es "¿por qué hay algo en vez de la nada?", y ese algo es el dolor y la injusticia que prevalecen en el mundo, y aún así, puede ser justificado como "el mejor de los mundos posibles", tal como propone Horkheimer, frente a este mundo de injusticia y crueldad "será mejor la nada". *Cf.* Horkheimer, M. Schopenhauers Denken mi Verhältnis zu Wissenschaft und Religión. En: Salaquarda, J. (Hrsg.), *Óp. cit.*, p. 229. También: Veit, O. Die Philosophie der Jahrhundertwende und die moderne Kunst. *Schopenhauer-Jahrbuch. Festschrift zum 75. Geburtstag Arthur Hübschers*, vol. 53, 1972, pp. 292 ss.

58 *WWV 1*, p. 447 (edición en castellano: p. 254).

59 *Cf.* Horkheimer, M. Die Aktualität Schopenhauers. En: Ebeling, H. und Lütkehaus, L. (Hrsg.). *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?* Syndikat, Frankfurt, pp. 93-106. Hay versión en castellano: Horkheimer, M. La actualidad de Schopenhauer. En: *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos.* Trad. de H. A. Murena y J. Vogelmann. Sur, Buenos Aires, 1970, pp. 89-112.

60 *Cf. MdSch.* p. 96.

La escisión de la existencia humana que se pone de manifiesto en la experiencia estética traza una línea que señala la ligazón material de la vida humana con el anhelo de conciliación de esa vida con el mundo, porque invoca lo que no hay, invoca la libertad. El pesimismo militante de Schopenhauer apela siempre a la posibilidad, a la esperanza de que lo pésimo, lo malo, lo injusto puedan ser arrancados del mundo.[61] La negatividad del pensamiento de Schopenhauer no tiene que ver con un pesimismo contemplativo. Se trata de un pesimismo que especula siempre con la esperanza de poder excavar hasta sus raíces en lo pésimo para preguntar precisamente por la posibilidad de su superación. La desesperanza contiene su propio antídoto, ella misma es exhortación a no confundir el optimismo con la esperanza.[62] Porque la esperanza no es vana confianza. Es más bien coraje para asumir que estamos en medio del mundo y que tenemos la tarea de acercar el mundo humano a la idea de Humanidad.[63] Pensar a Schopenhauer hoy tiene que significar pensar con él mismo y, hacerlo, no puede tener otro sentido que aquel que ya nos había señalado Nietzsche en sus reflexiones sobre *Schopenhauer como educador*: emprender la tarea de pensar contra nosotros mismos.[64]

Bibliografía

1. ADORNO, T. W. *Dialéctica negativa*. Trad. de José María Ripalda y rev. de Jesús Aguirre. Taurus, Madrid, 1975.

2. BLOCH, E. Schopenhauers Pessimismus und die Potentialitäten der Kategorie "Moglichkeit". En: Ebeling H. und Lütkehaus, L. (Hrsg.). *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends - Elend der Philosophie*? Syndikat, Frankfurt, 1985.

3. GEHLEN, A. Die Resultate Schopenhauers. En: Salaquarda, J. (Hrsg.). *Schopenhauer*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985.

---

61 *Cf.* Bloch, E. Schopenhauers Pessimismus und die Potentialitäten der kategorie "Moglichkeit". En: H. Ebeling und L. Lütkehaus (Hrsg.), *Óp. cit.*, p. 130.

62 *Cf. Ibíd.*, pp. 129 ss.

63 *Cf. Ibíd.*, p. 130. También: Horkheimer, M. Pessimismus heute. En: Hübscher, A. (Hrsg.). *Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr*. Verlag Waldemar Krauer, Frankfurt a. M., 1971, pp. 1 ss.

64 *Cf.* Nietzsche, F. *Schopenhauer als Erzieher*. En: *Nietzsches Werke*, Vol. 2. Alfred Kröner, Stuttgart, 1921, p. 266.

4. HORKHEIMER, M. Die Aktualität Schopenhauers. En: Ebeling, H. und Lütkehaus, L. (Hrsg.). *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends - Elend der Philosophie*? Syndikat, Frankfurt, 1985.

5. HORKHEIMER, M. Pessimismus heute. En: Hübscher, A. (Hrsg.). *Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr*. Verlag Waldemar Krauer, Frankfurt a. M., 1971.

6. HORKHEIMER, M. Schopenhauers Denken mi Verhältnis zu Wissenschaft und Religión. En: Salaquarda, S. (ed.). *Schopenhauer*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985.

7. HÜBSCHER, A. *Von Hegel zu Heidegger. Gestalten und Probleme*. Reclam, Stuttgart, 1961.

8. HÜBSCHER, A. *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern-Heute-Morgen*. Bouvier, Bonn, 1973.

9. JAIN, E. Ästhetische Erfahrung und Mystik bei Schopenhauer. *Schopenhauer-Studien*. Wien, vol. 3, 1988.

10. KÖTTELWESCH, C. (Hrsg.). *Wege zu Schopenhauer. Arthur Hübscher zu Ehren. Festgabe zum 80. Geburtstag*. Brockhaus, Wiesbaden, 1978.

11. LÖHNEYSEN, W. Frhr. von. Die Überschrift des dritten Buches der 'Welt als Wille und Vorstellung'. *Schopenhauer-Studien*. Wien, vol. 4, 1988.

12. MAGEE, B. *Schopenhauer*. Trad. de Amaia Bárcena. Cátedra, Madrid, 1991.

13. MOLLOWITZ, G. Die besondere Erkenntnisweise des Künstler, Heiligen, Philosophen. *Schopenhauer-Jahrbuch*. Frankfurt, vol. 65, 1984.

14. NIETZSCHE, F. Schopenhauer als Erzieher. En: *Nietzsches Werke*. Vol. 2. Alfred Kröner, Stuttgart, 1921.

15. PAETZOLD, H. Schopenhauere Motive in der Ästhetik des Neomarxismus. *Schopenhauer-Studien*. Wien, vol. 1/2, 1988.

16. PENZO, G. Fichte und Schopenhauer und das Nichts als Dimension des Heiligen. *Schopenhauer-Studien*. Wien, vol. 1/2, 1988.

17. POTHAST, U. *Die eigentlich metaphysische Tätigkeit. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Beckett*. Suhrkamp. Frankfurt a. M, 1989.

18. SCHMIDT, A. *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels*. Carl Hauser Verlag, München/Wien, 1988.

19. SCHOPENHAUER, A. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. En: *Sämtliche Werke*. Vol. 3. Ed. de Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994.

20. SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena 2*. En: *Sämtliche Werke*. Vol. 5. Ed. de Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994.

21. SCHOPENHAUER, A. Über den Wille in der Natur. En: *Sämtliche Werke*. Vol. 3. Ed. de Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994.

22. SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung 1-2. En: *Sämtliche Werke*. Vol. 1-2. Ed. de Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994.

23. SCHOPENHAUER, A. *Metaphysik des Schönen*. Ed. de Volker Spierling. Piper, München, 1985.

24. VEIT, O. Die Philosophie der Jahrhundertwende und die moderne Kunst. *Schopenhauer-Jahrbuch. Festschrift zum 75. Geburtstag Arthur Hübschers*. Frankfurt, vol. 53, 1972.